

Karl Rahner és a nem keresztény vallások A teológus életműve a vallások teológiája mai horizontján

„Lehetséges, hogy mindeddig túlságosan rossz szemmel és túl kevés szeretettel tekintettünk a nem keresztény vallásokra ahhoz, hogy észrevegyük őket” (K. Rahner).¹

1. Bevezetés: a mai hermeneutikai szituációból fakadó kérdések

Ma a teológust talán az idegen vallások állítják a legnagyobb kihívás elé. Ez jelenlegi élethelyzetünkéből fakad: míg az egységesen keresztény kultúrától átitatott középkorban az európai emberek többsége minden nehézség nélkül leélhette az életét anélkül, hogy más vallási meggyőződést valló kortársaival találkozott volna, a helyzet napjainkra lényegesen megváltozott. Az Európai Unió területén ma becslések szerint 15–16 millió muzulmán vallású személy él. „Globális faluban” élünk. A közlekedés, mindenek előtt pedig a hírközlés terén bekövetkezett forradalmi változások mind több ember számára teszik lehetővé – sőt, egyenesen elkerülhetetlenné is – annak a kognitív disszonanciának az átélését, amit az idegenséggel való találkozás, a radikálisan más vallási-világnézeti állásfoglalással való szembenézés vált ki belőlünk. Mások vallási meggyőződését sértő karikatúrák a sajtóban való felelőtlen leközlése ma globális jelentőségű, akár világpolitika-formáló eseménnyé is válhat. A demokratikus hagyományokat valló, az állam és az egyház szétválasztását mind következetesebben szorgalmazó, a hitet javarészt a magánszférába száműző Nyugat – az elvilágiasodott Európa pedig különösen is – értetlenül szemléli azokat az elemi indulatokat, amelyekkel a számunkra idegen kultúrákhoz tartozó kortársaink válaszolnak vallási identitásuk megsértésére. Miközben vezető politológusok és közgazdászok a „civilizációk összeesésétől” (Samuel Huntington) tartanak, mindinkább erősödik a meggyőződés, miszerint a mindenkori emberi létezéshez elengedhetetlenül szükséges önazonosság legfontosabb összetevői elsősorban *nyelvi* és *vallási* természetűek.

Ebben a helyzetben a hívő keresztények számára – így a teológusok számára is – egyre gyakrabban és egyre sürgetőbben jelentkeznek bizonyos, a vallásokkal kapcsolatos kérdések. Ki juthat el az üdvösségre? Vajon a nem keresztények ki volnának zárva Isten üdvözítő szeretetéből? Ha azonban nem így áll a dolog, vajon ez egyúttal azt is jelenti, hogy a vallások a kereszténységgel pontosan egyenrangú utak volnának az üdvösségre? Esetleg – éppen ellenkezőleg, az volna a helyzet, hogy esetükben csupán emberi konstrukciókkal van dolgunk, amiket – alkalmasint ugyan az isteni gondviselés által, ám lényegében csupán „természetes” vallásos alapbeállítódottságuk révén – maguk az emberek fabrikáltak maguknak? Avagy a többi vallás is, a kereszténységhez hasonlóan, valamilyen értelemben „isteni kinyilatkoztatás” eredményei?² Röviden: Jézus, Mohamed és Buddha – azonos hatékonyságú üdvösségközvetítők? Máshonnan közelítve: van-e különbség bálványimádás és igazi imádság között? Honnan nyerhetünk kritériumot a megkülönböztetésükhöz? Elítélhető-e a kasztrendszer? S ha igen, minek alapján? Vajon a monogámia fölényének feltételezése az iszlám által propagált többnejűséggel szemben pusztán kulturális kondicionáltság, vagy mélyebb vallási-etikai alapok kérdése? Ki szolgálhat útmutatással ezekben a nehéz kérdésekben?

¹ K. Rahner: *Schriften zur Theologie*. Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1962-től (a továbbiakban: SchTh, majd kötetszám és oldalszám), *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, SchTh V, 153.

² Vö. K. Rahner: *Über die Heilsbedeutung der nicht-cristlichen Religionen*. SchTh XIII, 343-344.

Karl Rahner vallásokkal kapcsolatos nézetei, jóllehet viszonylag csekély szövegbázisra támaszkodnak,³ az elmúlt csaknem fél évszázad alatt talán a legnagyobb hatástörténetet tudhatnak magukénak. Hogyan tekintette és hogyan értékelte Karl Rahner a nem keresztény vallásokat? Elsőként (A.) erre a kérdésre keressük a választ ebben a dolgozatban. A második részben (B.) arra teszünk kísérletet, hogy – felvillantva az elmúlt bő két évtized teológia-történetének legkarakterisztikusabb három fő áramlatát, melyeket témánkkal kapcsolatban dolgoztak ki – Rahner vallásokról szóló teológiai nézeteit elhelyezzük a kortárs elméletek palettáján. Érvelésünk első fele spekulatív-logikai gondolatsort követ (az elszórt keletkezéstörténeti utalások lábjegyzetbe kerültek); a második részben – értelemszerűen – elsősorban történeti-kronológiai áttekintésre törekszünk.

A. KARL RAHNER A VALLÁSOKRÓL

2. Egy valláselmélet alapjai: kegyelemtan transzcendentális antropológiai alapokon

„Az ember alapvető létszerkezetébe tartozik, hogy kegyelemtől áthatott”⁴ – ezzel az 1960-ban egy innsbrucki szemináriumon elhangzott, programmatikusnak is tekinthető kijelentéssel Rahner elhatárolódik az újszolasztika elterjedt kegyelem-felfogásától (az úgynevezett „extrinszecizmustól”), mely szerint a (*natura puraként* felfogott) természet és a kegyelem között csupán a külsődleges egymásra épülés értelmében létezne kapcsolat. Rahner ezzel szemben azt vallja – s a kegyelemtan ezen transzcendentális antropológiai megalapozásának nem eltúlozható a jelentősége a vallások megítélése szempontjából –, hogy valójában „minden embert elér az isteni, természetfeletti, Istennel való bensőséges egységet és Isten önközlését kínáló kegyelem befolyása, akár az elfogadás, akár az elutasítás moduszában viszonyul is e kegyelemhez”.⁵

A hitnek és a megigazulásnak természetfölötti, Istentől az embernek felajánlott kegyelmét tehát – a teológus szerint – nem úgy kell elképzelni, mintha Isten időnként közbelépne egy önmagában profán világban. Isten egyetemes üdvözítő akaratából kiindulva inkább abban remélhetünk, hogy a szellemi teremtményeknek Isten eleve felajánlott egy úgynevezett „természetfeletti egzisztenciált” (*übernatürliche Existenzial*), amely kegyelemként szüntelenül létezik bennünk, s amely létünket (teremtettségénél fogva) kikerülhetetlenül Istenre (és a Vele való közvetlen egységre) irányítja. Ebből persze még korántsem következik, hogy az egyén szabadon át is adja magát ennek a lényre legmélyebb hajtóerejét alkotó egzisztenciálnak, mely egész személyes történelmét is áthatja és mindig jelenvaló. Isten

³ Bár Rahner számos írásában foglalkozott a témával, lényegében négy tanulmány tartalmazza a vallásokról szóló legfontosabb észrevételeit. Ezek: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* [magy. ford.: *Kereszténység és a nem keresztény vallások*. In: *Isten: rejtetem*. Egyházforum, Budapest, 1994, 51-66.] (1961) (SchTh V, 136-158); *Kirche, Kirchen und Religionen* [Egyház, egyházak, vallások] (1966) (SchTh VIII, 355-373); *Jesus in den nichtchristlichen Religionen* [Jézus Krisztus a nem keresztény vallásokban] (1974) (ez kisebb változtatásokkal megjelent a *Hit alapjai* [1976] című kötetben: SchTh XII, 370-383 = Grundkurs 303-312); végül a *Über die Heilsbedeutung der nicht-cristlichen Religionen* [Nem keresztény vallások üdvözítő jelentőségéről] (1975) (SchTh XIII, 341-350) írt tanulmány. A fenti négy tanulmányt veszi alapul doktori tézisében D. Ziebritzki (*«Legitime Heilswege»*. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*. Tyrolia, Innsbruck, 2002); közülük kettő ismertetésére szorítkozik a Rahner-jubileumi év alkalmából a Pápai Laterani Egyetemen rendezett római konferencián tartott előadásában L. Ladaria (*Karl Rahner: Cristo nelle religioni del mondo*. In: I. Sanna (ed.): *L'eredità teologica di Karl Rahner*. Lateran University Press, Roma, 243-269). Támaszkodunk emellett R. Gibellini kitűnő tanulmányára is: *La teologia di Rahner nel contesto della teologia delle religioni. Dal cristianesimo anonimo a un cristianesimo relazionale*. Itenerarium 12 (2004) 28, 19-32.

⁴ „Zur Daseinsverfassung jedes Menschen gehört grundsätzliche begnadung“ (Rahn IV, B, 125) A vallásokról szóló első publikációk közvetlen előzményeként, hogy 1959/60-es tanév téli szemeszterében Innsbruckban Rahner *A vallástörténet dogmatikai princípiumai* címmel tartott szemináriumot (vö. Karl Rahner Archiv, Rahn IV, B, 125). A fenti mondat 1960. június 27-én hangzott el.

⁵ K. Rahner: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. SchTh V, 145. o. (magy. ford.: i. m. 57.).

kegyelmi ajánlatát vissza is lehet utasítani. Azon azonban senki sem változtathat, hogy meghívást kapott az üdvösségre; lényének legmélyén hallja az Igét, Isten hívását, mely a Vele való végső egyesülésre invitál, s amely csak a halál utáni boldogító színelátásban teljesezhet be. Ezzel Rahner felújítja a középkorban jobbra feledésbe merült meghatározást miszerint az embernek ingyenesen felajánlott kegyelem végső soron nem más, mint „Isten önközlése” (*Selbstmitteilung Gottes*), valamiképpen Isten maga, mely nem szükséges, hogy reflex és objektív módon tudott legyen, mégis minden ember számára jelen van.⁶

Ha így áll a dolog, akkor – Rahner szerint – félreértés volna úgy tekinteni a nem keresztényt, mint akit Isten kegyelme és igazsága még semmilyen módon nem érintett meg. Sokkal inkább arról van szó, hogy minden ember – éppen embersége folytán – már megtapasztalta Isten kegyelmét, és már azelőtt, hogy hallotta volna az Evangélium örömhírét, egyúttal lehetőséget kapott arra is, hogy elfogadja vagy visszautasítsa ezt a kegyelmet, mivel tárgyilag ugyan nem, de „háttérileg” szükségképpen tud Isten üdvösségre szóló meghívásról, mint minden szellemi tettének *a priori* horizontjáról. Ha mindez igaz – véli Rahner –, akkor a kereszténység a kereszténységen kívüli vallásokban élő emberekkel szemben nem úgy lép fel többé, mint akik egyszerűen nem keresztények, hanem „mint akik már ilyen vagy olyan szempontból anonim keresztény[ek]nek tekinthető[k] és tekintendő[k] is”.⁷ Ezennel elérkeztünk Rahner „anonim kereszténység” néven ismertté vált elméletéhez.

3. Az „anonim kereszténység” elmélete

Híres elméletével Rahner arra a tényre keres elfogadható teológiai magyarázatot, hogy – amint azt a vallásközi találkozások tapasztalatai alapján feltételezhetjük – vannak emberek, akik egyrészt a katolikus Egyház és a más keresztény felekezetek társadalmi szervezetén kívül állnak, akiket tehát a Jézus Krisztusról szóló kifejezett keresztény üzenet nem ért el (vagy legalábbis nem úgy, hogy a kifejezett keresztényi mivolt hiánya Isten előtt súlyos személyes vétet jelentene); másrészt mégis minden jel arra mutat, hogy pozitív, üdvösséges viszonyban állnak Istennel (szokásos teológiai szakkifejezéssel élve tehát feltételezhetően a „megigazultság” és a „kegyelem állapotában” vannak). Ráadásul, úgy tűnik, ilyen emberek azok között is lehetnek, akik magukat ateistának mondják (bár a magukat ateistának tartó „anonim teisták” fogalma és az anonim keresztények” fogalma Rahnernél nem azonos⁸).

A teológus gondolatmenete egyszerű szillogisztikus érveléssel összefoglalható: (*maior premissa*) egyrészt ha igaz, hogy minden ember – így az is, aki az egyház missziós küldetésének „tárgya”, mert még nem ért el hozzá az egyházi ígehirdetés – már előzőleg, „anonim módon” kegyelmi meghívást kapott az üdvösségre és adott esetben el is érheti azt (azaz mint „pogány” is üdvözülhet); (*minor premissa*) másrészt ugyanakkor az is igaz, hogy az üdvösség, amelyet így elérhet, a kereszténység által hirdetett Krisztus üdvössége, hiszen más üdvösség nincsen (azaz mindenki egyedül Krisztus által üdvözülhet); (*conclusio*) akkor kell, hogy az ilyen embert a Krisztustól neki felajánlott üdvösség öntudatlan várományosának, azaz – nem csak egyszerűen anonim teistának, de – „anonim kereszténynek” nevezhessük (vö. *Ibidem*). Ezért lehetséges, sőt Rahner szerint egyenesen kívánatos is az, hogy a kereszténység

⁶ Rahner ezzel a témával kapcsolatos első cikke az *Orientierung* folyóiratban jelent meg 1950-ben (*Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*, 138-141.; 1956-57-ben Innsbruckban szemináriumot tartott a témáról (*Natur und Gnade*, [Rahn IV, B, 105]), majd publikációk sora következett: *Natur und Gnade*. in: SchTh IV, 209-236; *Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung*. in: *Orientierung* 20 (1956) 8-11.; *Zur Theologie der Gnade*. Theologische Quartalschrift 138 (1958), 40-77.; *Natur und Gnade nach der Lehre der katholischen Kirche*. Una Sancta 14 (1959) 74-81.; *Das Problem der Hominisation* (P. Overhage-val együtt). Freiburg i. B., 1961; vö. még: *Gnade*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. (ed. 2.) 4, 991-1000; *Gnadenerfahrung*, ivi, 1001-1002; *Gnaden-theologie*, ivi, 1019-1014.

⁷ K. Rahner: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. SchTh V, 154. (magy. ford.: i. m. 63.).

⁸ Vö. K. Rahner: *Atheismus und implizites Christentum*. SchTh VIII, 187-212.

a tőle különböző vallásokban élő emberekkel szemben ne csak úgy lépjen fel, mint akik egyszerűen csak nem keresztények, hanem úgy, mint akik már ilyen vagy olyan szempontból *anonim keresztényeknek* tekinthetők. Egy jellemző helyen Rahner így határozza meg a fogalmat: „azt az embert nevezzük »anonim kereszténynek«, aki egyrészt de facto szabadon elfogadta a hit, remény és szeretet által Istennek (...) kegyelmi önfelajánlását, másrészt azonban társadalmilag (keresztség és felekezeti hovatartozás által) és tárgyilag objektíváló tudatában (a kifejezetten keresztény üzenet hallásából fakadó explicit keresztény hittel) még nem egyszerűen keresztény”.⁹

4. Érvek és ellenérvek a kritika mérlegén az „anonim kereszténységgel” kapcsolatban

Karl Rahner „anonim kereszténységről” szóló elmélete életművének talán legnagyobb hatású és legtöbb vitát kiváltó része. A kontroverziában felmerülő érveket három fő észrevétel köré szerveződnek:

1. A támadások nagy része mindenekelőtt a terminológia kérdésére összpontosít, amennyiben leszögezi, hogy a kereszténység vagy „explicit”, vagy egyáltalán nem is kereszténység. Megjegyzendő ezzel kapcsolatban azonban, hogy Rahner – amint ezt több alkalommal is nyomatékosan hangsúlyozta – nem tulajdonított túlzott jelentőséget az általa javasolt terminológiának. Sokkal inkább „magát a dolgot” tartotta szem előtt: arra tett kísérletet, hogy egységes teológiai elmélet keretében értelmezési modellt dolgozzon ki a nem keresztény vallások követőinek üdvössége reális lehetőségére. Rahner szerint fontos különbséget tenni a voltaképpeni szavak és azon kérdés között, hogy az „anonim/implicit keresztények/kereszténység” szavak voltaképpen milyen *dolgot* jelölnek. Ami a terminológiát illeti, nyilvánvalóan annak is van jelentősége, de – vélelmezhetően – talán nem is mindenki akarja szükségképpen elvetni magát a szóban forgó dolgot, azok közül, akik szerint e kifejezés félreérthető vagy egyenesen elutasítandó. Ebben az esetben azonban az illetőnek „javasolnia kell egy másik, szerinte kevésbé félreérthető terminológiát, ha csupán az említettet utasítja el”.¹⁰

2. Az ellenérvek másik része azt veti az elmélet kidolgozójának szemére, hogy figyelmen kívül hagyja más vallások követőinek önértelmezését, és mintegy kisajátítja, „annektálja” őket a maga – és kereszténysége – számára. Ezzel az ellenvetéssel kapcsolatban le kell szögeznünk, hogy Rahner szerint az „anonim kereszténység” elmélete nem arra való, hogy apologetikus, hitvédelmi célzattal érvként szolgáljon a vallásközi párbeszédben. Nem arról van szó, hogy „bélyeget ragasszunk” más vallási tradíciók követőire: „Lám, ti is csak keresztények vagytok, ha nem is tudtok róla!”, hiszen egy ilyenfajta értelmezés sokkal inkább ellenérzést és ellenkezést vált ki mintsem hogy egyetértésre számíthatna. Az elmélet ehelyett azoknak szól, akik kereszténynek vallják magukat. Elsősorban a teológián *belüli* modellként kíván tehát szolgálni, amennyiben arra a kérdésre kísérel meg választ adni, hogyan illeszkedhet be *minden* ember – legyen bár megkereszteltlen vagy ateista – Isten egyetemes üdvösség-történelmébe, az üdv-ökonómiába.

⁹ K. Rahner: *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen”*. SchTh X, 534. (magy. ford. in: *Isten: rejtetem*, i. m. 69.). Az „anonim kereszténység” elméletében Rahnernél fejlődés is megfigyelhető: 1962-ben még azt vallja, hogy „anonim kereszténynek” lehet nevezni „lényegében (...) minden embert, aki nem explicit keresztény” (*Philosophie und Theologie*. SchTh VI, 100), két évvel később azonban helyesbít: „Nem mehetünk azonban olyan messzire, hogy minden embert, akár elfogadja a kegyelmet, akár nem, »anonim kereszténynek« nevezzünk. Az, aki alapvető választásával megtagadná és visszautasítaná Istenre való irányultságát, aki végérvényesen szembehelyezkednék tulajdon konkrét lényegével, bizony nem volna sem „teistának” sem pedig anonim „teistának” tartható.” (*Die anonymen Christen*. SchTh VI, 550). Vö. még ehhez *Atheismus und implizites Christentum* című írást 1967-ből (SchTh VIII, 187-217) (különösen 207-212.).

¹⁰ K. Rahner: *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen”*. SchTh X, 532. (magy. ford. i. m. 67-68.).

3. Végül, s talán ez a legnyomósabb ellenérv, sokak szerint az „anonim kereszténység” elmélete a valóságos és történelmi kereszténység relativizálásához vezet, valamint elgyengíti annak missziós lendületét. Csakhogy, Rahner értelmezése szerint az *explicit* kereszténység az *implicit* szemben nemcsak „tudástöbbletet”, de „magasabb létszintet” is képvisel, amely nem engedi meg a két valóság nivellálását, azonos létszintre hozását.¹¹ Valójában az, amit Rahner „anonim kereszténységnek” nevez, szükségképpen utal a konkrét történelmi „explicit” kereszténységre, és magától értetődően tartalmazza a misszióra való felhívást is. Számos misszióban dolgozó keresztény egybehangzó tanúságtétele szerint az elmélet egyenesen szükséges előfeltétele annak, hogy képesek legyenek misszionálni. Így tudják ugyanis nem keresztény kortársaikban megszólítani azt az embert, aki belülről már eleve rá van hangolva a kereszténységre, nem kell tehát kívülről „indoktrinálniuk” a tanítást.¹²

5. A vallások „legitim utak” az üdvösségre – de mely pillanatig?

A kereszténység – ez Rahner kiindulása – minden ember számára rendelt, abszolút vallás, amely nem ismerhet el maga mellett egyenjogúnak egyetlen másikat sem.¹³ A teológus szerint ezért ez az üdvösségre vezető út mindenki számára. Mindez azonban korántsem jelenti azt, hogy a többi vallásnak ne tulajdoníthatnánk pozitív szerepet az üdvösség történelmében.

Az eddigiekben, a valláseméleti alapok tisztázása kapcsán láttuk, hogy a nem keresztény vallásokban feltételezhetünk egy *a priori* teljesen természetfölötti-kegyelmi mozzanatot, vagy legalábbis semmi okunk nem lehet arra, hogy eleve kizárjuk ennek lehetőségét. További elgondolkodtató teológiai adat ezen kívül azonban az is, hogy a kereszténységnek mint vallásnak kétségtelenül van egy a történelmen belüli konkrét kezdete. Nem létezett mindig, hanem valamikor elkezdődött: történelmi alakulatként térben és időben pontszerű kezdete a Názáreti Jézus, az egyszeri jeruzsálemi kereszt és üres sír üdvöseménye. Eszerint tehát nem mindig és nem mindenütt volt éppen ez a vallás az ember üdvösségének egyetlen útja, legalábbis nem történelmileg megfogható, egyházi szociológiai felépítésében. Rahner szerint ezért a „Krisztus előtti” emberiség konkrét vallásait nem lehet eleve illegitimnek tartani, hanem legalábbis feltételeznünk kell, hogy teljesen pozitív értelmük lehet Isten üdvözítő gondviselésében.¹⁴ Jóllehet nagyon különböző értelemben és mértékben, a nem keresztény vallások a *legitim vallás* igényét támaszthatják, legalábbis addig a pillanatig, amíg a kereszténységgel nem találkoztak. Ha azonban így áll a dolog, akkor a teológussal elmondhatjuk: „[a] nem keresztény vallások, bármennyire tökéletlen, csírájában maradt és részben romlott valóságok is, belehelyezhetők az üdvösség és a kinyilatkoztatás pozitív történelmébe”.¹⁵

A fenti érvelést követve azonban – Rahner nyomán – még egy további lépést is tehetünk. Sürgetően jelentkezik ugyanis a kérdés: „mikortól »vált« úgymond »kötelezővé« a keresztény vallás a kereszténység előtti népek, konkrét történelmi térségek, kultúrák és

¹¹ „Aki (...) nem osztja (...) a [vallástörténészek] a priori előítéletét [mely szerint a természetfelettinél nem lehet története] (...), annak nem okozhat nehézséget a kereszténység és az összes többi vallás közötti lényegbevágó, minőségi különбözőség megállapítása (...)” K. Rahner: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. (Neu bearbeitet von J. B. Metz.) Kösel-Verlag, München, 1963, 219-220. magy. ford.: *Az Ige hallgatója*. Gondolat, Budapest, 1991, 191.

¹² Vö. K-H., Weger: *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*. Herder, Freiburg, 1978, 101-110.; R. Gibellini: *La teologia del XX secolo*. Queriniana, Brescia, 1999⁴, 247-248.; Az „anonim kereszténység” körüli viták kritikai összefoglalását lásd még: H. Röper: *I cristiani anonimi*. Queriniana, Brescia, 1975²; valamint Schwertfegel: *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen”*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1982.

¹³ K. Rahner: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. SchTh V, 139. (magy. ford.: i. m. 53.)

¹⁴ K. Rahner: SchTh V, 147. (magy. ford.: i. m. 58.); vö. még: SchTh VIII, 370; SchTh XII, 373; SchTh XIII, 348.

¹⁵ K. Rahner: *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*. SchTh XIII, 348.

vallások számára?”. Nyilvánvalóan kevésbé volna logikus ezt a pillanatot abszolút és külsődleges értelemben a Krisztus-eseményhez vagy, adott esetben mondjuk az első Pünkösdi pillanathoz kötni. Plauzibilisebbnek és teológiailag helyesebbnek látszik az a megoldás, mely szerint ez a pillanat akkor érkezik el, amikor a kereszténység tényleges, történelmileg valós tényező lesz az egyes történelmeken és kultúrákon belül. Csakhogy az, ami igaz a népek kollektív történetére, miért ne lehetne igaz az ember egyéni üdvösségtörténetére is! A kereszténység történetiségéből ugyanis az is következik, hogy ennek az abszolút vallásnak, amikor elvben minden ember számára az kezd lenni, nemcsak az egyes népekhez és kultúrákhoz kell történelmi úton eljutnia, hanem az egyes emberekhez is, ha azt akarjuk, hogy velük szemben úgy léphessen fel, mint a számukra legitim, és hozzájuk felhívást intéző abszolút vallás.¹⁶ Rahner tehát tudatosan lemond arról, hogy kronológiai pontossággal meghatározza, melyik pillanatban lép életbe a kereszténység abszolút és objektíve kötelező volta minden ember és minden kultúra számára, egyfajta „egzisztenciális pillanat” javára, amely mind a népek, mind az egyének életében elkövetkezik, és általánosságban (ha nagyon különböző fokozatban és mértékben is) „legitim utaknak” (*legitima Heilswege*) tekinti a nem keresztény vallásokat (a mózesin kívül is) addig a pillanatig, amíg az Evangélium valóban belép az adott vallási hagyományt követő személy konkrét történelmi élethelyzetébe, és pedig azzal a meggyőzőerővel, aminek csak személyes bűn árán lehet ellenállni. Hogy ez a tényállás valóban fennáll-e, azt azonban sohasem lehet kívülről megállapítani; ennek egyedüli tudója Isten, aki – a Szentírás tanúsága szerint – a „szívek és vesék vizsgálója” (Jel 2,23).

Az anonim kereszténységről, valamint a vallásokról, mint az üdvösség legitim útjairól szóló rahneri modell segítségével – számos más, nagy jelentőségű kérdés mellett – megerősítést nyer a *preparatio evangelii* (az Evangéliumra való előkészület) sokféle módja, újszerű teológiai megalapozást kap „közvetett misszionálás” létjogosultsága és fontossága, egyúttal azonban feloldhatónak bizonyulnak a keresztleletlenül meghalt gyermekek természetfeletti üdvösségére vonatkozó aggodalmak, és elkerülhetővé válnak az elhamarkodott megtérések, valamint a keresztelest mágikus szertartásnak tekintő praktikák is – márpedig ezek olyan problémák, melyekre az iskolás teológia nem volt képes kielégítő megoldást találni.

B. A VALLÁSOK TEOLÓGIÁJA A MAI MEGÉRTÉSHORIZONTON

6. Néhány alapfogalom a múltból

Teológia-történeti vizsgálódásaink kezdetén mindenképp előtérbe kell tennünk. Exkluzivizmusnak nevezzük azt a teológiai álláspontot, mely szerint egyedül a kereszténység az igaz vallás, Egyháza az üdvösség kizárólagos közvetítője, ebből az üdvösségből minden más vallás követője eleve ki van zárva. Az inkluzivizmus – vagy „tükör-inkluzivizmus” (Gavin D’Costa) – ezzel szemben azt vallja, hogy, bár a katolikus Egyház az üdvösség egyedüli eszköze, átmenetileg más vallások is lehetnek eszközei ill. alárendelt közvetítői ennek az üdvösségnek, amennyiben „visszatükrözik” azt ami jó és igaz abban, ami megtalálható a katolikus egyházban. A múlt század negyvenes éveitől jeles katolikus teológusok sora (például J. Daniélou, K. Rahner, H. R. Schlette) dolgozott annak a történelmi lépésnek az előkészítésén, amellyel a katolikus egyház a II. Vatikáni zsinaton meghaladta a nem keresztény vallások exkluzivista leértékelésének álláspontját. A Krisztus központi szerepét kiemelő inkluzivizmus győzelmével a teológia fejlődése azonban nem állt meg. A hetvenes és a nyolcvanas években kidolgozott pluralista paradigma képviselői (J. Hick, P. Knitter, R. Panikkar) szerint minden vallás többé-kevésbé egyenértékű út, amely az egyetlen „isteni Valóság” (*divine Reality*), mint középpont felé vezet. Mindent összevéve igaz, hogy

¹⁶ K. Rahner: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. SchTh V, 140. (magy. ford.: i. m. 54.)

míg vallások pluralista elmélete egyfelől hasznos kritikát gyakorol az olyan elméletek felett, melyek arrogáns módon felsőbbrendűséget követelnek maguknak, másrészt azonban relativizálja a krisztológiát és megfosztja a keresztény teológiát tulajdon önazonosságától, végső soron pedig képtelenné válik arra, hogy építő párbeszédet folytasson a vallásokkal.

7. Egy érdekes kitérő: a posztliberális modell

A nyolcvanas és kilencvenes években, elsősorban az Amerikai Egyesült Államokban új, vallásteológiaiilag sem jelentéktelen teológiai modellt fejlesztettek ki, amely „posztliberális”- vagy Yale-iskolaként vált ismertté. George Artur Lindbeck, az amerikai Yale Egyetem egykori történeti teológia professzora, evangélikus teológus, 1984-ben jelentette meg *A dogma természete: vallás és teológia a posztliberális korban* című könyvét,¹⁷ mely a vallási doktrínák „összemérhetetlenségét” (*incommensurability*) vélelmezi.

A dogma természete a vallás nyelvi-kulturális elméletének egy lehetséges teológiai továbbgondolása. Az úgynevezett „tapasztalati expresszív liberalizmussal” (R. Otto, P. Tillich) és kognitív-tételes gondolkodással” (*propositionalism*) (K. Rahner, B. Lonergan) ellentétben „kulturális-nyelvi” megközelítés azt vallja, hogy a dogmák nem ontológiai igazságokat jelentenek ki, hanem egyszerűen csak a vallás nyelvét (*language*) írják le, és annak nyelvhasználatát szabályozzák. Szabályelmélete értelmében Lindbeck úgy tekint a dogmákra, mint a vallás nyelvtani szabályaira (*grammar of faith*), amelyeknek egyedüli „feladata (...) az, hogy ajánljanak és kizárjanak (...) bizonyos tételes kijelentéseket és jelképesítő cselekedeteket”.¹⁸ Amiként az elsődleges szocializáció során elsajátítjuk az anyanyelvünk használatának szabályait, úgy tanuljuk meg a vallásunkat is, amiként ugyanúgy leszünk képtelenek idővel kilépni is belőle: „Kétéves korában egy írásbeliség előtti kultúra tagja még mindig lehet potenciális Konfucius, Newton vagy Beethoven. Húszévesen soha”.¹⁹

Lindbeck úgynevezett *intratextuális* módszere abban áll, hogy – Barth teológiájának örököseként – a szövegértelmezést állítja a középpontba. A vallásközi párbeszéd eszerint önnön álláspontunk leírására kell hogy korlátozódjék, ami egyúttal legjobban szolgálja a „jósomszédi viszonyt” is, hiszen világos határvonalakkal szolgál. Ennél többet – legalábbis a posztliberális Yale-iskola követői szerint – nem is remélhetünk; azt legjobb lesz egyenesen az eszkatológiára bízni.

A posztliberális modellnek a vallások teológiája számára mutakozó számos előnye mellett (mindenek előtt nagyfokú tolerancia-készsége; a vallások közti különbségek komolyan vétele; a vallásos szöveg – keresztényeknél a Biblia – mint forrás fontosságának hangsúlyozása, az identitás megőrzésének készsége stb.) jelentős hátrányai is mutakoznak: 1. elitarius megközelítése értelmében a posztliberális teológia – Karl Barth és a nyelvi fordulat (*linguistic turn*) utáni posztmodern filozófusok (L. Wittgenstein, W. V. O. Quine, R. Rorty) nyomdokain haladva – elhagyja a metafizikai megalapozást, ami egyúttal szükségszerűen vezet a kritikus racionalitásról való kényszerű lemondáshoz is; 2. ezzel pedig Lindbeck és iskolája óhatatlanul diszkvalifikálja magát a modernitással és a jelen kultúrával folytatott párbeszédből.

Amíg, mint a fentiekben láttuk, az inkluzivisták számára a nem keresztény vallások *alárendelt* közvetítések, a pluralisták számára pedig a kereszténységgel *egyenrangú* közvetítői az üdvösségnek (vagy kiegészítők vagy konvergensek), addig a posztliberális teológusok

¹⁷ G. A. Lindbeck: *The nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia, Westminster, 1984; magy. ford.: *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban*. Hermeneutikai kutatóközpont, Budapest, 1998.

¹⁸ Uo. 41.

¹⁹ Uo. 106.

(például Lindbeck, Hauerwas, Placher) sémája szerint a vallások egymással *összemérhetően* közvetítések, vagyis a köztük fennálló különbség teljességgel legyőzhetetlen.

8. Körkép a kérdés mai állásáról: a relacionális modellek előretörése

Napjainkban további modelleket dolgoztak ki, melyeket összefoglalóan – R. Gibellini nyomán – „a relacionális kereszténység” modelljeinek nevezhetünk. Ezek megpróbálnak köztes utat találni az inkluzivizmus és a pluralizmus között, elkerülve a mindkét részből leselkedő veszélyeket: egyrészt, hogy az idegen vallásokat egyszerűen a kereszténység csatolt részének tekintsük; másrészt, hogy elfogadásukért tulajdon önazonosságunk feláldozásával fizessünk, s ily módon elveszítsük a párbeszédre való készséget. Míg a posztliberális teológia, mint láttuk, az *intratextualitás* módszerét alkalmazza, a pluralista teológia ezzel szemben a *radikális kontextualitást*, addig a relacionális modell az *intertextualitás* új útjait keresi.

1. A svájci teológus, Hans Küng, egykori Tübingeni professzor – aki a tévedhetetlenséggel kapcsolatban vitába keveredett a Tanítóhivatallal és 1970-ben elveszítette a katolikus intézményekben való tanítás jogát (a *licencia docendi*-t) – nagyban hozzájárult a vallások teológiája jelen kérdésfeltevésének formálódásához. Küng szerint a vallások utak az üdvösségre, melyeknek a *humánus* szolgálatában kell állniuk, mely azok alapvető ökumenikus és univerzális kritériuma. 1990-ban megjelent könyvében, egy Világethosz (*Weltethos*) kidolgozására tett kísérletet,²⁰ melyet 1993-ban mind a Vallások Világtanácsa, mind pedig az ENSZ elfogadott, s amelynek 2001. szeptember 11-e után fokozott jelentősége van. Küng tehát jelentős érdemeket szerzett abban, hogy a teológia elmozdult a felekezeti párbeszédétől a vallásközi párbeszéd, azaz a kereszténységen belüli, *ad intra* ökumenizmustól az egész földkerekségre kiterjedő, globális, *ad extra* ökumenizmus irányába.

2. A katolikus laikus teológus, Gavin D’Costa, aki indiai családban született Kenyában, miután Birminghamban és Cambridgeben tanult, már első önálló könyvében elszakadt egykori tanárától John Hicktől, azonban ekkor még egy tisztán inkluzivistá álláspontot képviselt. D’Costa szerint ha Isten beszélt a kereszténységen kívül is, akkor a keresztény teológia csak szegényebb lehet azzal, ha tulajdon önmeghatározása során nem veszi figyelembe ezt a tényt. A teológus szentháromságos egyháztana szerint jó okunk van feltételezni, hogy a Szentlélek és az Ige jelen van a nem keresztény vallásokban is (és pedig olyan módon, amelyet nem lehet a priori meghatározni). Ha pedig így áll a dolog, akkor az egyház küldetéséhez tartozik, hogy figyelemmel legyen a világvallásokra, miközben hűségesebbnek kell maradnia az Igazság Lelkéhez.²¹ Jóllehet a kereszténységnek az önmeghatározásra kell elsődleges figyelmet fordítania, joga van értelmezni és értékelni is az idegen vallásokat. D’Costa, aki utóbbi írásaiban is hűséges maradt az Egyházi Tanítóhivatal álláspontjához,²² intelligens és hermeneutikailag érzékeny megközelítésével alternatívát kíván nyújtani az exkluzivistá, inkluzivistá és pluralista állásponthoz képest.

3. A belga származású Jacques Dupuis, miután 36 esztendő töltött az indiai misszióban, amiből 25-öt tanított rendje, a jezsuiták Új Delhiben lévő főiskoláján, 1984-ben visszatért a római Pápai Gergely Egyetemre, hogy ott folytassa oktatói tevékenységét. Dupuis teológiai tudományoknak szentelt csendes élete (2003-ban hunyt el) csak *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* [Útban a vallási pluralizmus keresztény teológiája felé] (1997) című könyve²³ megjelenésével vált mozgalmassá, amelynek ortodoxiáját a Hittani

²⁰ H. Küng: *Projekt Weltethos*. Piper, München, 1990, 119. Vö. még G. Zamagni: *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all’etica mondiale (1964-1990)*. Dehoniane, Bologna, 2005.

²¹ G. D’Costa: *Cristo, trinità e pluralità religiosa*. In: G. D’Costa (szerk.): *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L’unicità cristiana riesaminata*. Cittadella, Assisi, 1994 (az angol eredeti: 1990), 85.

²² G. D’Costa: *The Meeting of Religions and the Trinity*. Orbis Books, Maryknoll, 2000.

²³ J. Dupuis: *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Queriniana, Brescia, 2000³ (az eredeti az amerikai kiadás: Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1997).

Kongregáció megkérdőjelezte. Az új könyvben a teológus korábbi nézetéhez képest, melyet pluralista inkluzivizmusnak nevezhetnénk, most egyfajta inkluzív pluralizmus felé figyelhető meg elmozdulás. Dupuis szerint a nem keresztény vallások *részesedett* (*partecipate*) vagy *kiegészítő* (*complementer*) közvetítések, jöllehet a komplementaritásnak csak *asszimmetrikus* formájában.²⁴ A vallások sokfélesége Isten pozitív akaratát tükrözi, tehát a vallási pluralizmust el kell ismerni nem csak *de facto*, hanem *de jure* is, hiszen az üdvösség útjai a történelemben és az eszkhatonban összetartanak (*converge*). Bár a több mint három évig tartó vizsgálat nem formális elítéléssel végződött, de mind a Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* kezdetű dokumentuma, mind pedig a vizsgálat eredményét összefoglaló *Notificatio* elvetette a teológus fenti tételeit, jöllehet azok megokolásának elgondolkoztató logikáját nem cáfolta minden szempontból meggyőzően. Emellett lényegében nyitott kérdés maradt Dupuis fő tétele is, miszerint a vallások hagyományok *mint hagyományok* üdvösségközvetítő szerepet tölthetnek be.

4. Legújabban a francia dominikánus Claud Geffré tájékozódik új perspektívák felé oly módon, hogy egyenesen „hermeneutikai fordulatot” sürget a teológián belül. Geffré arra figyelmeztet, hogy a 21. században a teológia számára a legnagyobb kihívást a pluralista vallásteológia jelenti, valamint sürgeti, hogy korunk megértését összhangba hozzuk a Szentírás és az egyház hagyományának megértésével. Ennek érdekében a francia teológus „vallásközi teológia” megalkotását szorgalmazza.²⁵ Véleménye szerint a kereszténység igazsága „se nem exkluzív, se nem inkluzív, a vallások más igazságaihoz képest”, hanem „egyedülálló és relatív az igazság részéről, amelyhez a többi vallás is elvezet”.²⁶ Az ökumenizmus kritériuma az „autentikus emberi”, mindazonáltal a nem keresztény vallások „levezetett közvetítések” (*mediazioni derivate*),²⁷ amelyek azonban alárendeltek (nem kiegészítők) az üdvösség szempontjából.

5. Ázsiai területről a Sri Lankai születésű Aloysius Pieris érdemel figyelmet, aki Indiában, Olaszországban, Angliában és szülőföldje Buddhista Egyetemén folytatott tanulmányokat. Pieris arra figyelmeztet, hogy az üdvösségre vezető út az egyéni és közösségi humanizálódás folyamatában megy végbe, és nem az egyháztanon, a krisztológián, vagy az Istentanon kell alapulnia, hanem a megváltásról szóló keresztény tanításon, a szotériológián. A Sri Lankai jezsuita teológus nagy erővel hangsúlyozza vallási felszabadulás szociális dimenzióját, „a krisztológia (...) alapvetően hermeneutikai jellege [azonban] nem tagadja annak sem elméleti, sem történeti érvényességét”.²⁸ Bár Pieris szerint a vallások teológiai megközelítésének azt a célt kell maga elé tűznie, hogy minden vallás minél jobban képes

²⁴ Dupuis ezt írja: „Nehéznek bizonyul annak meghatározása, hogy pontosan milyen értelemben szolgálnak a történelmi vallások a krisztusi titok közvetítőjeként követők számára. El kell fogadnunk, hogy itt a közvetítés alacsonyabb fokáról van szó, ahhoz képest, ami a kereszténységben és az Egyházban zajlik. Nem helyezhetjük mindkettőt ugyanarra a szintre; mint ahogy azt sem mondhatjuk, hogy csak fokozatbeli különbség volna köztük. Valóban más természetű közvetítésekről van szó, amelyek a keresztény üdvösség különböző rendszereit képviselik. (...) Krisztus titkának, Isten titokzatos jelenlétének közvetítése az ember számára mind a kereszténység, mind pedig a többi vallás révén történik, de más és más módon. Az átmenet egy másik vallásból a kereszténységbe tehát valódi újdonságot hoz magával; a keresztény üdv-ökonómia új rendjébe való beilleszkedésről van szó” (*Vie divine di salvezza o espressioni dell'uomo religioso? L'interpretazione teologica delle religioni mondiali dal Concilio Vaticano II ad oggi*. In: *Cristianesimo e religione*. Glossa, Milano, 1992, 127, 130.)

²⁵ C. Geffré: *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*. Queriniana, Brescia, 2002; *Verso una nuova teologia delle religioni*. In: R. Gibellini (ed.): *Prospettive teologiche per il XXI secolo*. Queriniana, Brescia 2003, 353-372.; C. Geffré: *From the Theology of Religious Pluralism to an Interreligious Theology*. In: D. Kendall – G. O'Collins (Editors): *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 2003, 45-59.

²⁶ C. Geffré: *Verso una nuova teologia delle religioni*. In: R. Gibellini (ed.): i. m. 367.

²⁷ C. Geffré: *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*. Queriniana, Brescia, 2002, 148.

²⁸ A. Pieris: *Il Buddha e il Cristo: mediatori di liberazione*. In: G. D'Costa (szerk.): *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*. Cittadella, Assisi, 1994 (az angol eredeti: 1990), 293.

legyen kifejezni az üdvösség útjaként saját magát, mindazonáltal Jézus egyedülállósága is hangsúlyt kap azáltal, hogy „Isten visszavonhatatlan szövetsége a szegényekkel lényegében hiányzik más vallások szövegeiből”.²⁹

Ahhoz, hogy K. Rahner álláspontját el tudjuk helyezni, akinek „anonim kereszténységről” szóló elmélete a hatvanas években a legelőrehaladottabb modellnek számított, nagyobb vonalaiban áttekintettük az elmúlt bő két évtized teológia-történetét. Mit mondhatunk a fenti áttekintés fényében Karl Rahnerről a vallások teológiája mai horizontján?

9. Összefoglalás: Rahner helye a vallások teológiáján belül

Rahner „anonim keresztényégről” és általában vallásokról szóló elmélete végső soron az *inkluzivizmus* címszó alatt vált ismertté.³⁰ Ez annyiban jogos is, hogy a teológus nem zárja ki az üdvözülés lehetőségéből a nem keresztény vallási hagyományok követőit, mint az exkluzivisták, egyúttal azonban – szemben az úgynevezett pluralistákkal – ehhez elengedhetetlennek tartja Krisztus kegyelmi közreműködését. Nézetünk szerint azonban, bár Rahner főbb vonalaiban fentebb rekonstruált nézetei a vallásokról számos ponton valóban tartalmazzák az inkluzivizmus elemeit, valójában ennél összetettebbek, és semmiképpen sem merülnek ki az úgynevezett „tükör-inkluzivizmusban”. Az elterjedt vélekedéssel szemben azt állítjuk, hogy Rahner esetében nem egyszerűen arról van szó, hogy a teológus a kereszténységben látná beteljesedni „mindazt ami igaz és jó más hagyományokban, annak feltételezésével (*unter der Voraussetzung*), hogy azok létszerű függésben vannak (*seinsmäßigen Abhängigkeit*) attól, ami igaz és jó a kereszténységben”.³¹

Egyes kutatókkal ellentétben feltétlenül megalapozottnak látszik Rahnert egyúttal az úgynevezett „beteljesedés-teológia” (H. de Lubac, J. Daniélou, Y. Congar) képviselői közé is besorolni.³² Rahner ugyanis egyrészt elismeri Krisztus jelenlétét az idegen vallásokban, ugyanakkor azonban – az úgynevezett „beteljesedés-teológiával” egyetértésben – nem mond le arról a nézetről, miszerint a vallások a kereszténységben találják meg beteljesedésüket.

Ami a mai kérdésfeltevéseket illeti, Rahner – legalábbis egy a hetvenes évek közepén megjelent írásában – kimondottan nyitott a nem keresztény vallási hagyományok *mint olyanok* pozitív értékelésére; hajlik tehát arra a véleményre, hogy más vallási hagyományok követői nem csak vallásuk *ellenére*, hanem egyenesen *azáltal* üdvözülhetnek.³³ A teológus alapvetően pozitív szemlélete a nem keresztény vallásokkal szemben abban az állásfoglalásban érte el legteljesebb kifejeződését, mely szerint a vallások – mint „kategoriális, intézményes és verbális valóságok” (*kategorialen, institutionellen und verbalen Wirklichkeiten*) – kapcsán az Istennel való transzcendentális kapcsolat „kategoriális közvetítésről” (*kategoriale Vermittlung*) beszél,³⁴ valamint megengedi azt az értelmezést, mely szerint a kifejezett, verbalizált és intézményesített vallásosság „valódi üdvözítő cselekedetek közvetítőjeként” (*kategoriale Vermittlungen echter Heilsakte*) szolgálhat az

²⁹ Vö. R. Gibellini: *La teologia di Rahner nel contesto della teologia delle religioni. Dal cristianesimo anonimo a un cristianesimo relazionale*. Itenerarium 12 (2004) 28, 31.

³⁰ Ez legújabbán D. Ziebritzki figyelemre méltó monográfiájának végkövetkeztetése is (vö. «*Legitime Heilswege*». *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*. Tyrolia, Innsbruck, 2002., 227.).

³¹ Vö. D. Ziebritzki: i. m. 227.

³² Ezen a ponton C. Geffré véleményével értünk egyet, aki szerint valójában „Rahner nem tesz mást, mint hogy végsőkéig viszi a beteljesedés-teológia belső logikáját” (*Verso una nuova teologia delle religioni*. In: R. Gibellini (ed.): *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, i. m. 356.), vitatjuk azonban J. Dupuis álláspontját, aki szerint Rahner nem tartoznék az úgynevezett „beteljesedés teológia” képviselői közé, hanem azzal egyenesen szembe kellene őt helyezni (vö. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Queriniana, Brescia 2000³, 192-200.).

³³ Vö. K. Rahner: *Über die Heilsbedeutung der nicht-cristlichen Religionen*. SchTh XIII, 348s.

³⁴ SchTh XIII, 347.

egyres ember és az egész emberiség életében.³⁵ Az „intézményesült vallás” rahneri fogalma utat nyithat egy olyan további értelmezés irányába, mely szerint az idegen vallásokat Krisztus bennük jelenlévő „kegyelmének struktúráiként” tekintjük és értékeljük.

Úttörő törekvéseivel a vallások teológiáján belül Rahner figyelemre méltó hatástörténetet tudhat magáénak, s az ezzel való kritikai szembenézés, a közel fél évszázados időbeli távolság ellenére sem megspórolható a teológusok mai generációja számára.

³⁵ SchTh XIII, 348.